

Der Herrscher als Dramaturg und Protagonist. Probleme von ritueller Inszenierung und Selbstinszenierung

Burkhard Gladigow

1. Macht über das Ritual oder Macht im Ritual: Die Prozession; 2. Stellvertretung im Ritual oder höchstpersönliche Teilnahme am Ritual; 3. Flavius Claudius Iulianus; 4. Teilnehmer oder ‚kompetenter Zuschauer‘; 5. Erhöhung von Komplexität; 6. Die *pompa funebris*; 7. Variationsbreite und Improvisationsrahmen: Rituale nach Programm und Rituale *ex tempore*; 8. Professionalisierung; 9. Die ‚Lesbarkeit‘ von Ritualen und das Ritual-Design; 10. Schutz von Ritualen durch die UNESCO

1. Macht über das Ritual oder Macht im Ritual: Die Prozession

Einige der Fragestellungen, auf die sich meine folgenden Ausführungen beziehen werden, sind der paradoxen Situation gewidmet, dass Rituale einerseits dadurch charakterisierbar sind, dass sie als vorgeformte, also nicht veränderbare Handlungs- und Darstellungsmuster angesehen werden,¹ andererseits aber Akkomodationen an veränderte Situationen und Interessenlagen erfolgen mussten. Diese Problemstellung lässt sich auf die Frage fokussieren, wer Rituale verändern darf und – gegebenenfalls – mit welcher Legitimation. Im Blick auf einen noch zu bestimmenden Ritualtyp bedeutet das: Wie wird Macht in Ritualen dargestellt – und wer hat die Macht über das Ritual? ‚Machtverteilung im Ritual‘ wäre dann die allgemeinste Themenstellung,² unter der meine Ausführungen gesehen werden können. Von den traditionellen Perspektiven unterscheidet sich diese Sichtweise dadurch, dass zwei rituelle Handlungssysteme gleichzeitig und gleichwertig betrachtet werden sollen: Das initiierte System eines Handlungskomplexes und das korrespondierende System, die sich entsprechen wie Gruß und Gegengruß, Inauguration und Akklamation, Inthronisation und Huldigung, Einzug in die Stadt und städtisches Fest. Im Spannungsfeld dieser Systemkorrespondenzen wird ein Machtgefälle hergestellt und in der Wiederholung der korrespondierenden Ritualteile überregional bestätigt.

Zur aktuellen Forschungsgeschichte: Bell 1993; Belliger & Krieger 1998; Caduff & Pfaff-Czarnecka 2000; Harth & Schenk 2004; Kreinath & Snoek & Stausberg 2007.

2 Unter der Perspektive von Inszenierung: Althoff & Götzmann & Puhle & Stollberg-Rilinger 2008.

Als Ritualtyp will ich die Prozession in den Vordergrund stellen, die zwischen *adventus* und *profectio*, dem Kommen des Gottes oder Herrschers, seiner Wirksamkeit am Orte, und seinem Wiederverschwinden in einem Geleit, der *profectio*, (mit der Erwartung seiner Wiederkunft) die größten Potentiale entfaltet hat. Von routinemäßiger Provinzialverwaltung, über ein Reisekaisertum als Herrschaftsform, bis zur Parusie-Erwartung, Parusie-Verzögerung und Parusie³ sind in der *adventus-profectio*-Prozession fast alle rituellen und religiösen (oder theologischen) Ausgestaltungen möglich. Sogar die *cargo*-Kulte Melanesiens, die nach dem Zweiten Weltkrieg noch einmal große Aufmerksamkeit erregt hatten,⁴ könnten als ein Sonderfall dieses Ritualtyps angesehen werden. Für die folgenden Analysen werden Prozession und Wallfahrt soweit als möglich unterschieden:⁵ Den Wallfahrten fehlt sowohl ein definierbares ‚Publikum‘ als festes rituelles Element, wie ein primärer menschlicher Adressat.

An der Prozession allgemein und ihren systematischen Erweiterungen lassen sich die verschiedenen Perspektiven am deutlichsten zeigen. Die strukturbildenden Elemente sind zunächst einmal:

- 1) Es wird ein Kultbild, ein Heiligenbild, eine Reliquie, eine Monstranz, aber auch eine Person: der neue König, der Triumphator, der Herrscher aus der Ferne, einer bestimmten *Öffentlichkeit* gezeigt.
- 2) Der *Weg* der Prozession stellt Grenzen dar, in einem Innen-Außen-Verhältnis: Mit dem Ablaufen von Stationen können so Flurgeographie, Stadtgeographie oder Landesgeographie⁶ – bis hin zu ihren kosmischen Analogien – repräsentiert und affirmiert werden.
- 3) Im *Verhältnis* von Teilnehmern und Zuschauern wird eine definierbare Relation zwischen Protagonisten und Zuschauern, Handelnden und Öffentlichkeit, Akteuren und Unterworfenen hergestellt. Aus dem Innen-Außen-Verhältnis von Ritualelementen⁷ lassen sich Optionen für eine ‚Nah- oder Fernwirkung‘ von Ritualen ableiten: Wie weit reicht die Wirkung eines Rituals überhaupt? Räumlich und zeitlich?

Wenn sich der Herrscher, Gott oder König, ‚zeigt‘, gestaltet die Ritualsequenz den *Adventus* (das Kommen des Herrschers) und sein ‚Ankommen‘, üblicherweise zu einer Epiphanie mit den Attributen von Macht und Herrlichkeit. Zur rituellen Inszenierung von Macht und Unterwerfung unter diese Macht gehört, dass ‚am Ort‘ ein sozialer und politischer Zwang ausgeübt wird, dass ‚alle‘ der Empfangs-Prozession

3 Zur theologischen Einordnung: Erlemann 1995; Eisen 2004. Allgemein: Nagel & Schipper & Weymann 2008.

4 Trompf 1990; Worsley 1968; zur Erweiterung des Schemas: Lawrence 1982.

5 Turner & Turner 1978; Barber 1991; Graf & Hornung 1995; Morinis 1993. Weitere Perspektiven zur Unterscheidung bei Kong 2005.

6 Graf 1995; zur Strukturierung des Raumes durch ‚Marken‘: Morelli 2008.

7 Einen Sonderfall stellt der ‚Umgang‘ dar: dazu mit systematischen Perspektiven: Baudy 1998.

beiwohnen (alle Kultgenossen, Mitglieder des Gemeinwesens, Untertanen, Bürger). Rahmenelemente des mittelalterlichen Rituals des *Adventus* sind (wie schon des Antiken), dass die Honoratioren und die Bürger einer Stadt dem Herrscher möglichst weit entgegenkommen, dass sie ihn in die Stadt geleiten, dort ehren und schließlich wieder – in der *profectio* – aus der Stadt geleiten. Im Unterschied zu ortsspezifischen und ortsgelassenen Ritualen ist der Rityaltyp ‚Adventus‘ in einer Verbindung von ‚Konstanter‘ und ‚Variabler‘ grundsätzlich ortsunabhängig: Diese Verbindung macht seine universelle Verwendbarkeit in der Inszenierung von Herrschaft aus. Der ‚eine‘ Herrscher ‚erscheint‘ nacheinander an möglichst vielen Orten und bekommt im regelrechten Vollzug des Rituals die territoriale Erstreckung seiner Herrschaft bestätigt, in der Wiederholung der Rityale⁸ schließlich seine zeitliche Gültigkeit.

Für meine systematische Fragestellung ist am *Adventus*-Ritual aufschlussreich, dass die konkrete Gestaltung des Rituals wie in einem Parallelogramm der Kräfte herrscherliche Selbstinszenierung und ‚städtische‘, bürgerliche Bereitstellung einer Inszenierung abbildet: Das unterschiedliche Organisationsniveau von ‚Städten‘ außerhalb einer ‚Hauptstadt‘⁹ war seit jeher dafür prädestiniert, Macht und Behauptung gegen eine Zentralmacht zu demonstrieren. Das Interesse an einem Wohlwollen des Herrschers gebietet es, den Empfang prunkvoll zu gestalten, städtische oder bürgerliche Selbstachtung oder Selbstbehauptung, die zeremonielle Unterwürfigkeit in Grenzen zu halten. Wie fest dieses Grundmuster über die altorientalische bereits in die hellenistische Koine eingegangen ist, zeigt die konterkarierende Darstellung Matthäus 21,8: Jesus soll – aus der Sicht seiner Anhänger – wie ein Herrscher empfangen werden, weist den traditionellen Anspruch dieses Zeremoniells aber durch die betonte Schlichtheit seines Einzugs von sich. Den eschatologischen Kontrapunkt dazu stellt dann aber die Verheißung von Jesu Wiederkehr und Einzug durch das goldene Tor in ein ‚Himmliches Jerusalem‘ dar: Zur Negation eines ritualisierten Herrschaftsanspruchs in der Gegenwart gehört der Anspruch auf triumphale Rückkehr am Beginn einer neuen Zeit. Auch hier ist die strukturgebende Trias ausgebildet: Kommt aus der ‚Ferne‘ (oder einem sozial undefinierten Raum), erscheint am Orte (und bestätigt eine neue/die alte Ordnung), verschwindet in eine Ferne mit dem qualifizierenden ‚Zeitindex‘: Wiederkehr in einer Neuen Zeit.

In der politischen Alltagspraxis ist diese Grundstruktur mit unterschiedlichen Akzenten fast allgegenwärtig: Das schon in der römischen Antike voll ausgebildete Ritual von *adventus* und *profectio*¹⁰ wird beispielsweise mit karolingischer Zeit zu dem „herrschaftskonstitutiven Zeremoniell *schlechthin*“, wie es Klaus Tenfelde¹¹

8 Zur Funktion von Wiederholung in Ritualen: Baudy 1998.

9 Kolb 2005; Schmid 2004; Isaiaz et al. 2007.

10 Bis in die Münzprägung hinein präsent: Hommel 1965.

11 Tenfelde 1987: 49. Zum antiken Hintergrund: Köhler 1996.

formuliert hat. „Es ist ein Rechts- und Verfassungsakt“, heißt es bei Tenfelde weiter, „der die monarchische Allmacht und die Untertänigkeit des gesamten Volkes symbolisiert. Jede Form, alles Verhalten hat rechtskonstitutive Bedeutung ...“. Das ist auch der Grund, weshalb – zumindest dem Grundsatz nach – der Herrscher seinen Macht-Anspruch im Ritual und durch das Ritual höchstpersönlich erheben muss. Satrapen, Unterkönige, Provinzstatthalter und Bevollmächtigte konnten freilich seit dem Alten Orient stellvertretend Unterwerfung einfordern und rituell demonstrieren lassen. Empfangszeremonien unter nahezu Gleichberechtigten¹² stellen dann das Komplizierteste dar, das eine politisch-religiöse Ritualistik zu bieten hat: Ausgestaltung und Nuancierungen lassen sich wie in Rituale gekleidete Machtkämpfe lesen.

Der rituelle Rahmen von *adventus* und *profectio* spiegelt die politische Bedeutung des zu Empfangenden in kumulierbaren Ritualkomponenten;¹³ sie sind gewissermaßen quantifizierbare Indikatoren einer Machtverteilung: Wieweit man dem Herrscher entgegenkommt, wieviele Untertanen, Bürger oder Zuschauer den Weg säumen, wie prächtig sie gekleidet sind, wie prächtig der Weg selbst geschmückt ist – all’ das ist im Ritual gestaltete Demonstration von Ehrerbietung und Unterwerfung. Aber auch der Herrscher steht unter dem Zwang, mitsamt seiner Entourage in der Pracht, die seine Ansprüche – und seine Achtung der Gastgeber – angemessen wiedergibt, zu erscheinen. In diesem Rahmen besteht zwischen der Gestaltung des Herrscher-Advents durch die Bürger und den Erwartungen der Herrscher an einen ‚fürstlichen Empfang‘ ein vielfach gespiegeltes Wechselverhältnis:¹⁴ Das Ritual ist unmittelbare Ausdrucksform von Machtverhältnissen, die von Antike bis Neuzeit beispielsweise in der Öffnung der Stadttore höchst konkret werden: Die Stadttore *nicht* zu öffnen, ist in der Regel der *casus belli*.

„Im Normalfall‘ finden in der Stadt selbst, je nach kulturellem Kontext, *Feste* statt, die das eigentlich konstitutive Vorspiel und Nachspiel von *adventus* und *profectio* zunehmend in den Hintergrund drängen. Bis zum 16. Jahrhundert stand auch in der bildenden Kunst Europas der Einzug eines Königs in eine Stadt, das *entrée*, im Vordergrund, Darstellungen besonderer Feste und Festformen folgen.¹⁵ Danach haben sich die Akzente etwas verschoben und die vielfach ausgestaltete Festveranstaltung am Orte rückt in den Vordergrund, letztlich eine interne Ausgestaltung der Prozession (*pompa*), für die schon die Antike ihre Vorbilder geliefert hatte: Jene Theatervorstellungen, auf die wir heute unser Hauptaugenmerk richten, waren aus der Sicht der römischen Religion ‚eigentlich‘ nur Teil der *pompa theatralis*.¹⁶ Aber auch trotz dieser verschiedenen Akzentverschiebungen stellt die Ein-

12 Am Beispiel des Mittelalters umfassend dargestellt bei Hack 1999.

13 Drabek 1964.

14 Tenfelde 1982; Dotzauer 1973; Miller 2003.

15 Strong 1991: 78 ff.; Yates 1954.

16 Wegen der Mitführung ‚heidnischer‘ Götterstatuen von den Christen als ‚Prozession des Teu-

zugs- und Auszugsprozession weiterhin das Kommunikationsmedium zwischen von außen kommenden Herrschaftsansprüchen und lokalen Ordnungstraditionen dar: In der Prozession berühren sich externer Anspruch und (gegebenenfalls) interner Widerstand.

Das gilt auch für die rituelle Inszenierung des ‚kommenden Gottes‘ als einer besonderen Form kultischer Reflexion und Präsentation: Die antiken Berichte vom Kommen eines Gottes¹⁷ sind ein dramatisches Medium von Verkennung und Widerstand, Überwindung und Triumph, die sich auch in anderen Motivkonstellationen (wieder-)finden. Dionysos auf dem Schiff der Seeräuber und in Attika oder Demeter in Eleusis sind solche Götteradvente, die ihre kultischen Komponenten aus dem Verkennen des Gottes¹⁸ und seinem letztlichen Sieg ziehen. Mit diesen Konnotationen ist Dionysos schließlich für die deutsche (Früh-)Romantik der Gott von Aufklärung und Gegenaufklärung (Manfred Frank).¹⁹ Darüber hinaus aber liefert das Motiv des ‚göttlichen Gastes‘, also des Gottes, der kommt, aber zunächst unerkannt bei den Menschen weilt, ein breites Wirkungsfeld an Kontrolle, und ‚Humanisierung‘ – wenn man so will – zwischenmenschlicher Beziehungen.²⁰ Der Gott als der Fremde, den zu verkennen und schlecht zu behandeln Strafe nach sich zieht, und der Fremde als vielleicht unerkannter Gott sind korrespondierende Größen. Mythen, Märchen und Herrscherlegenden kennen dieses Motiv in vielen Variationen.

2. Stellvertretung im Ritual oder höchstpersönliche Teilnahme

Ich kehre noch einmal zu meinen systematischen Perspektiven zurück: Zunächst lässt sich ganz allgemein festhalten, dass es bereits unter den in einem Ritual handelnden Personen explizite Hierarchien geben kann, mit Auftraggebern (etwa dem ‚Opferherren‘ im nordgermanischen Kultus), Agenten (etwa den Schlächtern, *popa* und *cultrarius*, im antiken römischen Opfer) und mitwirkenden Helfern (beispielsweise den Ministranten bei katholischen Messe). Darüber hinaus gibt es, vor allem bei einer größeren Teilnehmerzahl, soziale Differenzierungen im Personal eines Rituals, die mit der Struktur der Gesellschaft korrespondieren²¹ können: Die Staatsfeste der Renaissance²² spiegeln die sozialen und politischen Differenzen der Beteiligten in redundanten Zeichen und Symbolen – Roy Strong hat es an verschie-

fels‘ angesehen: Jürgens 1972. Zur Weiterentwicklung: Saggiaro 1996.

17 Weniger 1923/4; MacCormack 1972.

18 Flückiger-Guggenheim 1984: 81 ff.

19 Frank 1982.

20 Flückiger-Guggenheim 1984: 32 ff.

21 Dazu Douglas 1988: 151–169; und, unter Einbeziehung der Funktionen von Literatur, Braungart 1996: 101–106.

22 Siehe Strong 1991; mit einem erweiterten historischen Rahmen: Hugger 1987.

denen Beispielen gezeigt. Einen Sonderfall von Inszenierung stellt die Parade²³ dar, bei der der Vorbeimarsch einseitig auf den zu Ehrenden ausgerichtet ist: In ihrer militärischen Reduktionsstufe ist die Parade ein unilaterales Ritual.

Dass Auftraggeber eines Rituals und ‚Hauptperson‘ des Rituals identisch sind, ist im Falle von Amtsantritt, Inauguration, Investitur, Krönung seit dem Alten Orient belegt und stellt gewissermaßen den ‚Normalfall‘ dar. Sonderfälle treten, wie im europäischen Mittelalter, dann auf, wenn religiöse und politische Institutionen konkurrierend – oder komplementär – den Anspruch auf eine besondere Vollmacht zum Vollzug eines Rituals erheben. Wenn Napoleon sich die Kaiserkrone selbst aufsetzt – in einem sonst traditionellen Ritual – ist dies, wie schon in den wenigen Präzedenzfällen²⁴ eine Durchbrechung der in der europäischen Tradition festgelegten ‚Arbeitsteiligkeit‘: Protagonist und Dramaturg fallen in diesem Sonderfall zusammen.

3. Flavius Claudius Iulianus

Um den systematischen Rahmen für das Verhältnis von rituellem Handeln zur Anordnung eines Rituals und von einer aktiven Beteiligung zur politischen Vorgabe zu verdeutlichen, ein erstes historisches Beispiel, bei dem diese Differenz nach Ansicht eines Protagonisten eine entscheidende Rolle spielt. Ich wähle die gegen das Christentum (als neue Staatsreligion) gerichtete Opferpraxis des römischen Kaisers Flavius Claudius Iulianus (331–363). Flavius Claudius Iulianus hat als Kaiser eine exzessive Opferpraxis dazu benutzt, eine zentrale Kultpraxis der alten Religionen demonstrativ für seine Restauration einzusetzen. Dahinter steht offensichtlich eine religionspolitische Strategie, in der das ‚große, öffentliche Tieropfer‘ zu einem Kultakt gegen das Christentum gemacht wird – zu einem Propaganda-Instrument, das die traditionelle Selbstinszenierung des römischen Kaisers in prächtigen Opfern (*magnificentia publica* in einem Prestige-Schema)²⁵ zu einer religiösen Demonstration, zu einer rituellen *professio fidei*²⁶ werden lässt. Den großen öffentlichen Opfern des Kaisers hatte das Christentum noch keinen vergleichbaren öffentlichen Kultakt entgegenzusetzen!

In unserem Zusammenhang ist von Bedeutung, dass Iulianus bis zur Übernahme der Alleinherrschaft den paganen Göttern bereits hatte opfern *lassen*, aber für diesen Kultakt sowohl höchstpersönliches Handeln wie Öffentlichkeit gescheut hat. Julians Zurückhaltung, öffentlich und eigenhändig zu opfern, ändert sich mit der dramatischen Wendung seines Schicksals im Jahre 361, die ihn nun zu einer tiefen

23 Dazu jetzt Seales 2008.

24 Präzedenzfälle sind wohl Ludwig der Fromme (813), Friedrich II. (1229), Karl XII. v. Schweden (1697), Friedrich I. v. Preußen (1701).

25 Zur Selbst-Darstellung in anderen Medien: Pietla-Castrén 1987.

26 Dazu jetzt Gladigow 2008.

Dankbarkeit gegenüber den alten Göttern bewegt. Etwas später schreibt er an sein Lehrer Maximus von Ephesos: „Wir verehren die Götter vor aller Augen; auch der Großteil des Heeres, der mit mir hierher gezogen ist, verehrt sie; *in der Öffentlichkeit bringen wir Stieropfer dar.*“ Und etwas später: „Wir brachten den Göttern viele Hekatomben als Dankopfer dar.“²⁷ Diese propagandistische Ausweitung des Opferwesens stieß nicht nur bei den Christen, die ihn als Stierschlächter verhöhnten, auf Kritik, sondern auch bei seinen Anhängern und Freunden.

In seiner neuen Situation opfert der Kaiser nun – anders als in der republikanischen und kaiserzeitlichen Tradition vorgegeben – *eigenhändig* und versteht dies als Bezeugung seines Glaubens.

4. Teilnehmer oder ‚kompetenter Zuschauer‘

Zur Komplexität eines Rituals gehört normalerweise auch das Einbeziehen der ‚Zuschauer‘, insoweit diese zwar *anwesend*, aber am Ablauf des Rituals nicht unmittelbar *beteiligt* sind. Eine Implikation dieser Reziprozität von rituell Handelnden und ‚Zuschauern‘ liegt in der Frage, ob ein bestimmtes Ritual auch für die Zuschauer ‚wirksam‘ ist, und ob jede Art von Anwesenheit als Beteiligung gewertet werden kann. Der kompetente Zuschauer²⁸ vermag auch die Leistungen einer ‚perfekten‘ oder ästhetisch ansprechenden Inszenierung eines Rituals zu würdigen, vor allem wenn er das Ritual schon mehrfach erlebt hat. Jede konkrete rituelle Inszenierung befindet sich in einer Konkurrenz zu früheren Veranstaltungen der gleichen Art oder zu gleichzeitigen an anderen Orten. Eine Einbindung in ein Prestigeschema verbindet, auch über ökonomische Investitionen, das einzelne Ritual mit fast allen anderen Ritualen.

Anders als bei den typischerweise öffentlichen Kulturen sind die Mysterienkulte durch den Ausschluss einer offenen Teilnehmerzahl charakterisiert. Die griechische Antike hat soziale Berechtigungen über eine Teilhabe an Opfergemeinschaften definiert,²⁹ bei denen nur ein kleiner Teil der Personen am Opferritual im engeren Sinne teilgenommen hat, der größere Teil dann aber ‚Empfänger‘ des Opferfleisches gewesen ist. Die Bedeutung des sogenannten olympischen Speiseopfers³⁰ beruht auf dieser notwendigen Verbindung von engerem Opferritual und weitgespannter Mahlgemeinschaft. Für die frühen Christen war genau aus diesem Grunde die Teilnahme an einem Gastmahl eine mögliche – und tunlichst auszuschlie-

27 Br. 26, 415c an Maximus. Zu den Komponenten des Konversionsgeschehens: Rosen 2006: 226 ff. und jetzt umfassend: Hepperle 2008.

28 Zum ‚kompetenten Zuschauer‘ Gladigow 2006.

29 Dazu Burkert 1976.

30 Die Diskussion schloß sich an Meuli 1946 an, hierzu Gladigow 2000: 86–107.

ßende – Mitwirkung an einem paganen Ritual.³¹ Kommensalitäten aller Art³² oder ein Mitlaufen in Prozessionen erzeugen ähnliche offene Strukturen von Mitwirkung und Teilhabe. In den großen christlichen Konfessionen sind die Bedingungen für die Teilnahme an Eucharistie oder Abendmahl höchst unterschiedlich geregelt.

5. Erhöhung von Komplexität

Eine Meta-Funktion von Komplexität, durch die sich die hier angesprochenen Ritualformen auszeichnen, liegt in Synchronisationsleistungen, die eine Kooperation von mehreren Handelnden, vor allem einer großen Menschenmenge, auch auf der Zeitachse sicherstellen: Den gemeinsamen Bewegungsbeginn in der Prozession, die Choreographie eines Gruppentanzes, den Zeitpunkt des tödlichen Schlags beim Opfer, Beginn oder Ende des Mahls, die musikalische Ordnung von Antiphonen. Mit einer Einpassung der Teilnehmer in rhythmische Sequenzen ist auch eine Steuerung von Emotionen³³ verbunden: Euphorien auf dem Höhepunkt einer rituellen Komposition können ebenso ‚eingeplant‘ sein, wie eine das Ende des Rituals überdauernde aggressive Stimmung. Religiös qualifizierte Emotionen als interner Höhepunkt einer Ritualsequenz – die griechische Tragödie ist hierfür ein viel diskutiertes Beispiel³⁴ – fokussieren eine ‚immanente‘ Funktion,³⁵ während eine rituelle Konditionierung der Teilnehmer für eine über die Ablaufszeit des Rituals hinaus reichende Disposition für Askese, Gewalt, Weltflucht, Unterwerfung, Sündenbewusstsein und Erlösungsbedürftigkeit stehen kann. Die hohen Synchronisationsleistungen von Ritualen haben – in Verbindung mit Kontinuitäts- und Sicherheitserfahrungen – komplexe Rituale für politische Massenveranstaltungen eines bestimmten Typs³⁶ ‚attraktiv‘ gemacht und sind in totalitären Systemen konsequent genutzt worden.

Die Leistungsgrenzen von Komplexität³⁷ können aber an den Stellen überschritten werden, an denen disparate, dysfunktionale und Komponenten unterschiedlicher Komplexitätsstruktur aufgenommen werden. Eine Aufnahme von Kampfspielen, Schauspielen oder Musikstücken in Rituale³⁸ hat mit einer gewissen Regelmäßig-

31 Schäfke 1979: 495 ff.

32 Die Mahlgemeinschaft stellt das andere große kulturelle Kommunikationsmedium dar: Kolmer 2000; Schmitt Pantel 1992.

33 Diese Wirkung von Ritualen ist bisher nur partiell aufgearbeitet: D’Aquili & Laughlin & McManus 1979; Corrigan 2004.

34 Zu den verschiedenen Deutungen der tragischen Peripetie: Lear 1988; Hoessly 1997/8; Luserke 1991.

35 Zu ikonischen Komponenten von Ritualen: Bräunlein 2009.

36 Vondung 1971.

37 Zum systematischen Rahmen: Gladigow 2004.

38 Zur kulturellen Variationsbreite einer Integration von ‚Schauspielen‘ in Rituale: Holm & Nielsen & Vedel 2009.

keit die Gefahr einer De-Komposition des zugrunde liegenden Rituals³⁹ mit sich gebracht: An den zum Dionysos-Kult gehörenden attischen Tragödienaufführungen wurde kritisiert, sie hätten „nichts mehr mit Dionysos“ zu tun, mittelalterlichen Mysterienspielen wurde entgegengehalten, sie dienten einer Befriedigung von profaner Schaulust, eine überreiche Darbietung von Kunstwerken im Kirchenraum sollte gar von der Heilsbotschaft ablenken.

6. Die *pompa funebris*

Ein Beispiel für ein komplexes Verhältnis von Protagonisten und Machtdemonstration stellt die römische Ahnenprozession, die *pompa funebris* dar, die die Bestattung eines Mitgliedes des gentilizischen Adels begleitete. Die wichtigsten Komponenten der *pompa funebris* in einer kurzen Darstellung: Für die großen Familien Roms steht diese *pompa funebris* im Zentrum der Ahnenverehrung⁴⁰ der Selbstdarstellung des Geschlechts bei der Bestattung eines seiner Mitglieder im Medium einer ‚revitalisierenden‘ Prozession: Alle großen Amtsträger in der Ahnenreihe des Verstorbenen treten im Trauerzuge auf, durch Sklaven oder Schauspieler vorgestellt, die ihre Masken (*imagines*) und ihre Amtsinsignien⁴¹ tragen. Die biologische, soziale und politische Tradition der Familie wird so bei der Bestattung demonstriert; zusammen mit der *laudatio funebris* ein Politikum ersten Ranges – nicht eine Jenseitshoffnung, eine Perspektive des Toten. Seine ‚Zukunft‘ ist es, bei der nächsten Bestattung eines Familienmitglieds ‚selbst‘ in der Reihe der Amtsträger und Ahnen mitzugehen, eine Zukunft von definierter Diesseitigkeit, in den Strukturen der Familie und des Staates.

Einige Einzelaspekte der *pompa funebris* mögen verdeutlichen, in welchem Maße der Tote als Person von seiner *gens* in Anspruch genommen werden konnte. Besonders auffallend ist die Art und Weise, in der die Gesichtsmasken⁴² der Toten in der *pompa funebris* verwendet werden. ‚Der Tote‘⁴³ wird in seiner eigenen *pompa funebris* durch einen seine Maske tragenden Darsteller, einen Sklaven, vorgeführt. Nach unseren Quellen legte man dabei Wert darauf, dass der betreffende Sklave Redeweise und Gestik des Toten nachzuahmen in der Lage war. Der Einsatz von berufsmäßigen Schauspielern für die Darstellung der Toten und toten Ahnen weist in die gleiche Richtung.⁴⁴

39 Warnke 1973; Bräunlein 2009: 783 ff.

40 Eindrucksvolle Schilderung einer *pompa* bei Polybios VI 53 f. Zu Einzelheiten: Toynbee 1971: 46–48; zum historischen Kontext: Gladigow 1980.

41 Das sind neben der *toga picta* bzw. *praetexta* vor allem die *fasces*; vgl. hierzu noch: Gladigow 1972: 306 f.

42 Vgl. Bömer 1943: 104–123.

43 Sueton Vesp. 19, 2; Weiteres bei Mommsen 1963: 444 mit Anm. 5.

44 Bömer 1943: 105 f. Zur grundsätzlichen Problematik einer Repräsentation von Personen:

Das gewohnheitsrechtlich verankerte *ius imaginum*⁴⁵ war grundsätzlich dem gentilizischen Adel vorbehalten und beschränkte sich bei der Darstellung der Ahnen darüber hinaus auf Amtsträger von curulischem Rang. Innerhalb dieses Rahmens waren von einer Präsentation in der Leichenprozession ausgeschlossen diejenigen, denen die bürgerlichen Ehrenrechte entzogen waren, sowie auch die durch Apotheose entrückten Kaiser. Diese definierte Weiterexistenz der toten ‚von Stand‘ ist also selbst innerhalb der Oberschicht noch einmal auf einen kleinen Kreis von Personen beschränkt und kontrastiert umso schärfer mit der unspezifischen, kollektiven Weiterexistenz der ‚anderen‘ Toten als ‚Totengeister‘.

Für Rom scheint diese Regelung dadurch gerechtfertigt zu sein, dass der Tote als Amtsträger weiterhin in den folgenden *pompae* präsent war, repräsentiert sein sollte. Diesem Zweck diene schließlich auch die Aufbewahrung der *imagines* in einem kleinen Schrein im Atrium des römischen Hauses. Der Verstorbene also als Protagonist in einer städtischen Prozession, mit der Option, bei den nächsten Bestattungsfeierlichkeiten selbst wieder in der Reihe der Ahnen ‚mitzulaufen‘! In der römischen *pompa funebris* vereinigen sich auf kleinsten Raum – bis hin zur Position im Ahnenschrein – Komponenten, die weithin für Prozession charakteristisch sind: Zeitlich beschränkte Präsentationen mit Epiphaniecharakter, das Herstellen einer Öffentlichkeit über das Ablaufen von vorgegebenen Stationen, das Erreichen einer im voraus bekannten Endposition.

7. Variationsbreite und Improvisationsrahmen: Rituale nach Programm und Rituale *ex tempore*

Formerfordernisse an ein religiöses Ritual und ein Formbewusstsein im Blick auf seine Wirksamkeit – für beides stellen Rituale aus dem Rechtsbereich eine typische Spezialisierung dar⁴⁶ – schließen Variationen und gar rituelle Improvisationen aus. Exzeptionelle Rituale *ex tempore* sind in Religionen eher ein Sonderfall, der dann durch eine Mitwirkung von Spezialisten legitimiert wird. Mit ansteigender Komplexität von Ritualen entstehen freilich immer mehr ‚Zwischenräume‘ oder Freiräume,⁴⁷ in denen unter Beibehaltung der Gesamtstruktur Variationen und Erweiterungen möglich sind. In den Übergang zwischen Prozession und Opfer kann ein ‚freies‘ musikalisches Zwischenspiel eintreten, der Schmuck des Kultortes kann

Gladigow 1979.

45 Mommsen 1963: 442–452.

46 Zur Formgebundenheit des römischen Rechts: Kaser 1955: 34: „... nur rituelles Handeln erzeugt rechtliche Bindung.“

47 Erweiterbarkeit und Rekombinationen von Ritualen hat Oppitz 1999 am Beispiel der Naxi exemplarisch vorgestellt. Allgemein zur Kritik an der ‚internen‘ Erweiterung von Ritualen: Gladigow 1997.

sich nach Region und Jahreszeit ausweiten, eine Rezitation eines ‚heiligen‘ Textes kann Inhalte und Umfang ausdehnen. Im Barock erweitern ‚Zeremonienmeister‘ den Adventus des Herrschers zu einer festlichen *repraesentatio maiestatis*.⁴⁸ es gibt gedruckte Programme,⁴⁹ schließlich eine regelrechte ‚Festzugsbürokratie‘, die ordnet und erklärt.

Für eine Strukturanalyse komplexer Rituale ist kaum beachtet worden, dass die handelnden Personen das Ritual in den wenigsten Fällen zum ersten Male erleben oder vollziehen. Das bedeutet, sie kennen bereits bei der Einleitung des Rituals seine ‚Höhepunkte‘ und seinen ‚Ausgang‘. Die feste Struktur eines Rituals begründet seine Überschaubarkeit für Mitwirkende und Zuschauer; beide Gruppen von Beteiligten wissen, in welcher ‚Phase‘ des Rituals sie sich befinden und welche Folgen ein Fehler oder gar ein Verlassen der Sequenz nach sich ziehen könnte. Unter diesen Bedingungen haben die kleinen Variationen ein besonderes Gewicht, transportieren gegebenenfalls die entscheidenden Neuinterpretationen.

8. Professionalisierung

Die *Gestaltung* von Ritualen im Spannungsfeld von Tradition und Variation hat in meinen bisherigen Ausführungen mehrfach einen systematischen Bereich berührt, den ich nun unter dem Schlagwort einer ‚Professionalisierung von Religion‘ ansprechen möchte. Einerseits spiegelt die Möglichkeit, Rituale zu verändern oder ‚neu‘ zu schaffen, bestimmte Machtverhältnisse (mehrfach angesprochen), andererseits setzt die Fähigkeit, Ritenkomplexe kohärent und plausibel zu gestalten, eine gewisse Kompetenz voraus. Diese rituelle Kompetenz lässt sich als Teil oder Sonderfall einer professionellen Beherrschung oder Gestaltung von Religion fassen. Da der kulturelle Basis-Prozess einer Professionalisierung von Religion kaum diskutiert worden ist, will ich zu verdeutlichen suchen, was ich damit bezeichnen will.

Unter Professionalisierung von Religion⁵⁰ sei dabei ein durch mindestens drei Charakteristika bestimmter Prozess verstanden: Bestimmte Teile von Religion (oder das gesamte ‚System‘) werden im Rahmen einer kulturspezifischen Arbeitsteiligkeit von ‚Spezialisten‘ elaboriert. Das Niveau (Synthese- oder Komplexitätsniveau) dieser Konstrukte oder Errungenschaften bleibt in der Kontrolle der ‚professionals‘. Und drittens, die ‚Profis‘ in Sachen Religion stehen in Konkurrenz zueinander, kontrollieren sich somit gegenseitig und sichern eine bestimmte ‚Binnentradition‘. Aus einer Überlagerung von Symbolkontrolle und Gruppendruck (in Mary Douglas’

48 Zum Formenwandel: Reinle 1987.

49 Tenfelde 1987: 55: „... Programme in denen die Festzugsfolge, die Lebenden Bilder und Allegorien erklärt werden. Eine eigene Adventus-Panegyrik entsteht ...“

50 Zur Professionalisierung von Religion im Schema von ‚Theologie‘: Vorüberlegungen bei v. Stietencron 1986.

Schema)⁵¹ ergeben sich Korrelationen und Exklusionen: Das schönste Ritual und der größte Herrscher bestätigen sich gegenseitig – und weisen zugleich anderen Beteiligten einen niederen Rang zu!

9. Die ‚Lesbarkeit‘ von Ritualen und das Ritual-Design

Wenn man Forschungslage und Forschungsdefizite vor dem Hintergrund der hier skizzierten Neuansätze zusammenfassend zu charakterisieren versucht, ergeben sich etwa folgende Befunde: Rituale zu ‚erzeugen‘, zu komponieren, gar unterschiedliche Rituale aufeinander abzustimmen, ein kohärentes System von Riten zu erzeugen – alles Ergebnisse einer hohen Professionalisierung von Religion – erscheint in dem betrachteten Forschungskontext nicht als selbständiges Thema. Oder höchstens indirekt über die pauschalen Topoi von Kultbegründung, Kultreform oder Antiritualismus. Ähnliches gilt für die korrespondierende These einer ‚rituellen Kompetenz‘ als Randbedingung einer rituellen Vernetzung. Damit eng verbunden ist eine der Rezeptionsästhetik und Wirkungsästhetik der Literaturwissenschaft vergleichbare Frage nach der ‚Lesbarkeit von Ritualen‘: Wie werden Rituale von Akteuren, Veranstaltern, Teilnehmern und Zuschauern ‚rezipiert‘? *Ändert* sich in unterschiedlichen Epochen und Kulturen das Verständnis von Ritualen? Können sie gar notorisch ‚falsch‘ verstanden werden? Wirken sie nur, wenn die Teilnehmer sie verstehen oder an sie ‚glauben‘? Für die Europäische Religionsgeschichte ließe sich immerhin zeigen, dass mit der Tendenz, eine ‚Lesbarkeit‘ von Religionen über Texte in den Vordergrund zu stellen,⁵² in den Kulturen eine ‚Lesefähigkeit‘ für Rituale nachlässt: Rituale werden, wenn man so will, unter bestimmten Bedingungen ‚unleserlich‘. Dies tritt jeweils an den Stellen auf, an denen die ‚Selbstverständlichkeit‘ überlieferter Rituale in Frage gestellt wird.

10. Schutz von Ritualen durch die UNESCO

Religiöse Orientierungsmuster in komplexen Kulturen, die anderen Professionalisierungsprozessen unterworfen sind als die traditionellen Religionen, geben der Forschung freilich neue systematische Fragestellungen vor. Eine aktuelle mögliche Veränderung der Systematik möchte ich zum Schluss in der zugespitzten Frage nach einem ‚Ensembleschutz‘ für Rituale ansprechen: Scheinbar eine Fragestellung, die das Feld von ‚Macht und Ritual‘ verlässt, bei genauerem Hinsehen jedoch eine

⁵¹ Douglas 1981: 79 ff.

⁵² Zu dieser Tendenz und ihren Folgen: Gladigow 2000: 107–124.

transformierte Form postkolonialer (eigentlich kolonialer) Macht⁵³ über fremde Rituale darstellt.

Die UNESCO hat im Jahre 2003 eine Konvention über die Erhaltung des immateriellen Kulturerbes beschlossen (*Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*), deren ausgesprochenes Ziel es ist, kulturelle Traditionen von Gemeinschaften zu schützen.

Die in Paris beschlossene Konvention erweitert das ältere Programm eines Schutzes „der Meisterwerke des mündlichen und immateriellen Erbes der Menschheit“ von 2001 und zählt nun auch den Karneval von Baranquilla in Kolumbien, die rituellen Gesänge und Tänze der Aka-Pygmäen, die Totengedenkriten der indigenen Bevölkerung in Mexiko oder die Rezitation der Veden in Indien zu den schützenswerten Kulturgütern. Die Liste soll, so ist das vereinbarte Ziel, ständig erweitert werden. An den bisherigen Listen ist erkennbar, dass hier eher dekontextuierte Einzelercheinungen von Volksreligionen ‚von außen‘ geschützt werden sollen (mit Ausnahme der Veden-Rezitation), während ‚Religionen‘ im europäischen Sinne, überhaupt komplexe kulturelle Aggregate nicht (oder nur indirekt) in den Auflistungen erscheinen.

Es kann kein Zweifel sein, dass die UNESCO-Ziele mit der Deklaration der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen in Einklang stehen: In der Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 formulieren die Vereinten Nationen im Artikel 18 den Anspruch jedes Menschen auf freie Religionsausübung folgendermaßen:

Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.

Praktisch aber verfolgt die Zielsetzung, wie die Liste der zu schützenden Kulturgüter zeigt, eine Art De-Kontextuierung von Gesellschaft, Kultur, Religion. Ich zitiere aus dem Vorspann der Zeitschrift der Deutschen UNESCO-Kommission von 2007:

Kulturelle Vielfalt spiegelt sich in lebendigen Ausdrucksformen: Tanz und Theater, Musik und mündliche Literaturformen, Sprachen, Bräuche, Feste, Handwerkstechniken und Wissensformen. Dieses oft über Jahrhunderte hinweg überlieferte Erbe ... hat die UNESCO in den Blickpunkt gerückt.

Wenn man die Systematik der Zielsetzung weiterführen würde, ließe sich nicht nur über einen Schutz von peripheren Bräuchen diskutieren, sondern auch über einen „Ensembleschutz von Ritualen“ (Ensembleschutz ist zunächst ein Begriff aus der Denkmalpflege,⁵⁴ der das *Gesamtbild* „historisch gewachsener Ortsteile oder Bau-

53 Dazu jetzt Brunotte 2009.

54 Zum Ensembleschutz im Rahmen des Denkmalschutzes: Prömmel 2008.

gruppen“ als ein schützenswertes Gut herausstellen soll). In der Logik der UNESCO-Vorgaben für immaterielle Kulturgüter und in Anwendung des allgemeinen Gedankens eines Ensembleschutzes ist dann die Frage zu stellen, ob nicht auch fremde Religionen, zumindest als ‚Riten-Ensembles‘ schützenswert sein könnten.

Bibliographie

- Althoff, Gerd & Jutta Götzmann & Matthias Puhle & Barbara Stollberg-Rilinger. 2008. *Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa 800–1800*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Barber, Richard. 1991. *Pilgrimages*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Baudy, Dorothea. 1998. *Römische Umgangsriten. Eine ethologische Untersuchung der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten*. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 43). Berlin; New York: de Gruyter.
- Bell, Catherine. 1993. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Belliger, Andréa & David J. Krieger (ed.). 1998. *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen; Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Bömer, Franz. 1943. *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*. Leipzig; Berlin: Teubner.
- Braungart, Wolfgang. 1996. *Ritual und Literatur*. Tübingen: Niemeyer.
- Bräunlein, Peter J. 2009. „Ikonische Repräsentation von Religion“. Hans G. Kippenberg & Jörg Rüpke & Kocku von Stuckrad (ed.). *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 771–810.
- Brunotte, Ulrike. 2009. „Religion und Kolonialismus“. Hans G. Kippenberg & Jörg Rüpke & Kocku von Stuckrad (ed.). *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 339–369.
- Burkert, Walter. 1976. „Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur“. G. Stephenson (ed.). *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 168–187.
- Caduff, Corinna & Joanna Pfaff-Czarnecka. 2000. *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Berlin: Reimer.
- Corrigan, John. 2004. *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*. Oxford: Oxford University Press.
- D’Aquili, Eugene G. & Charles D. Laughlin, Jr. & John McManus et alii (ed.). 1979. *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*. New York: Columbia University Press.
- Dotzauer, Winfried. 1973. „Die Ankunft des Herrschers. Der fürstliche ‚Einzug‘ in die Stadt (bis zum Ende des Alten Reichs)“. *Archiv für Kulturgeschichte* 55: 245–288.
- Douglas, Mary. 1981. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt.
- 1988. *Reinheit und Gefährdung*. Frankfurt/M: Reimer.
- 2000. „Von der Lesbarkeit der Religion zum iconic turn“. Günter Thomas (ed.). *Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 107–124.
- Drabek, Anna Maria. 1964. *Reisen und Reisezeremoniell der römisch-deutschen Herrscher im Spätmittelalter*. Wien: Geyer.
- Eisen, Andreas. 2004. „Die Lehre von der Wiederkunft Christi in der gegenwärtigen Dogmatik“. *Lutherische Beiträge* 9: 3–18.
- Erlemann, Kurt. 1995. *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament: ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen: Francke.
- Flückiger-Guggenheim, Daniela. 1984. *Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie*. Bern: Lang.
- Frank, Manfred. 1982. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Gladigow, Burkhard. 1972. „Die sakralen Funktionen der Likatoren. Zum Problem von institutioneller Macht und sakraler Präsentation“. Hildegard Temporini & Wolfgang Haase (ed.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 295-314.
- 1979. „Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme“. H. Brunner & R. Kannicht & K. Schwager (ed.). *Wort und Bild: Symposion des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500-jährigen Jubiläum des Eberhard-Karls-Universität Tübingen*. München, 61–77.
- 1980. „Naturae deus humanae mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit“. G. Stephenson (ed.). *Leben und Tod in den Religionen*. Darmstadt, 119–133.
- 1997. „Erwerb religiöser Kompetenz. Kult und Öffentlichkeit in den klassischen Religionen“. Gerhard Binder & Konrad Ehlich (ed.). *Religiöse Kommunikation. Formen und Praxis vor der Neuzeit*. (Bochumer altertumswissenschaftliches Colloquium; 26). Trier, 103–118.
- 2000. „Opfer und komplexe Kulturen“. Bernd Janowski & Michael Welker (ed.). *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*. Frankfurt, 86–107.
- 2004. „Symbol und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion“. Rudolf Schlögl & Bernhard Giesen & Jürgen Osterhammel (ed.). *Die Wirklichkeit der Symbole. Historische Kulturwissenschaft I*. Konstanz, 159–172.
- 2006. „Complexity“. Kreinath, Jens & Jan Snoek & Michael Stausberg (ed.). *Theorizing Rituals Vol I: Issues, Topics, Approaches, Concepts Studies in the History of Religions* 114–1. Leiden, Boston: Brill, 483–494.
- 2008. „Opferkritik, Opferverbote und propagandistische Opfer“. Eftychia Stavrianopoulou & Axel Michaels & Claus Ambos (ed.). *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*. Berlin, 263–287.
- Graf, Fritz. 1995. „Umzüge und Prozessionen. Raum und Religion in der griechisch-römischen Antike“. Erich Hornung & Fritz Graf (ed.). *Wanderungen*. (Eranos N. F. 3). München: Fink, 85–112.
- Graf, Fritz & Erik Hornung (ed.). 1995. *Wanderungen*. (Eranos N. F. 3). München: Fink.
- Hack, Achim Thomas. 1999. *Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen*. (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, 18). Köln; Weimar; Wien: Böhlau.
- Harth, Dietrich & Gerrit Schenk. 2004. *Ritualdynamik: Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Heidelberg: Synchron, Wiss.-Verl. der Autoren.
- Hepperle, Ursula. 2008. *Hellenismos bei Flavius Claudius Iulianus und der Konsolidierungsprozess des Christentums im Osten des Römischen Reiches*. Dissertation Tübingen.
- Hoessly, Fortunat. 1997/8. *Kátharsis pathemáton. Zur Reinigung als Heilverfahren bei Homer, im Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie im Corpus Hippocraticum*. Dissertation Zürich.
- Holm, Bent & Bent Flemming Nielsen & Karen Vedel. 2009. *Religion, Ritual, Theatre*. Frankfurt: Lang.
- Hommel, Hildebrecht. 1965. „Adventus sive profectio Gordiani III“, *Atti del Congresso Internazionale di Numismatica, Roma 1961, Vol. II*: 327–339.
- Hugger, Paul (ed.). 1987. *Stadt und Fest. Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*. Unterageri; Stuttgart: W&H; J.B. Metzler.
- Isaiaz, Vera & Ute Lotz-Heumann & Monika Mommertz & Matthias Pohlig (ed.). 2007. *Stadt und Religion in der Frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentation*. (Eigene und fremde Welten, 4). Frankfurt: Campus.

- Jürgens, Heiko. 1972. *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 46). Kohlhammer, Stuttgart.
- Kaser, Max. 1955. *Römisches Privatrecht. Erster Abschnitt. Das altrömische, das vor-klassische und klassische Recht*. (Handbuch der Altertumswissenschaft 10, 3,3,1). München: C. H. Beck.
- Köhler, Jens. 1996. *Pompei. Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur*. Frankfurt: Lang.
- Kolb, Frank. 2005. *Die Stadt im Altertum*. Düsseldorf: Beck.
- Kolmer, Lothar & Christian Rohr. 2000. *Mahl und Repräsentation: der Kult ums Essen, Beiträge des internationalen Symposions in Salzburg 29. April bis 1. Mai 1999*. Salzburg: Schöningh.
- Kong, Lily. 2005. „Religious Processions: urban politics and poetics”. *Temenos* 41/2: 225–249.
- Kreinath, Jens & Jan Snoek & Michael Stausberg (ed.). 2006. *Theorizing Rituals Vol I: Issues, Topics, Approaches*. (Concepts Studies in the History of Religions 114.1). Leiden, Boston: Brill
- 2007. *Theorizing Rituals. Vol. II: Annotated Bibliography of Ritual Theory 1966–2005*. (Studies in the History of Religions 114.2). Leiden, Boston: Brill.
- Lawrence, Peter. 1982. „The Fugitive Years: Cosmic Space and Time in Milanese Cargoisism and Mediaeval European Chiliasm”. Roy Wallis (ed.). *Millenarism and Charisma*. Belfast, 285–316.
- Lear, Jonathan. 1988. „Katharsis“. *Phronesis* 33: 297–326.
- Luserke, Matthias. 1991. *Die Aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*. Hildesheim: Olms.
- MacCormack, Sabine G. 1972. „Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus”. *Historia* 21: 721–752.
- Meuli, Karl. 1946. „Griechische Opferbräuche.“ *Phyllobolia. Festschrift für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*. Basel: Schwabe, 185–287.
- Miller, Maureen C. 2003. „The Florentine Bishops Ritual Entry and the Origins of the Medieval Episcopal Adventus”. *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 98: 5–28.
- Mommsen, Theodor. 1963. *Römisches Staatsrecht I (1887, 3. A.)*. Stuttgart.
- Morelli, Anne. 2008. „Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace”. Alain Dierkens & Anne Morelli & Benoît Beyer De Ryke & Emile Brébant (ed.) *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*. (Problèmes d'histoire des religions, 18). Brüssel: Editions de l'Université de Bruxelles, 9–20.
- Morinis, Alan. 1993. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Greenwood Press.
- Nagel, Alexander K. & Bernd U. Schipper & Ansgar Weymann. 2008. *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*. Frankfurt; New York: Campus-Verlag.
- Oppitz, M. 1999. „Montageplan von Ritualen”. C. Caduff & J. Pfaff-Czarnecka (ed.). *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Berlin, 73–95.
- Pietla-Castrén, Leena. 1987. *Magnificentia publica. The victory monuments of the Roman generals in the era of the Punic wars*. Helsinki: Soc. Scient. Fennica.
- Prömmel, Jan. 2008. *Flächendenkmale in kommunaler Verantwortung. Schutz und Praxis der Denkmalsbereichssatzungen im Land Brandenburg*. Hamburg: Kovač.
- Reinle, Adolf. 1987. „Vergängliche und dauerhafte Festarchitektur vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert”. Paul Hugger (ed.). *Stadt und Fest. Zur Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*. Stuttgart, 129–160.
- Rosen, Klaus. 2006. *Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Saggiaro, Alessandro. 1996. *Dalla pompa diabolica allo spirituale theatrum. Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli*, (Mythos 8). Palermo, 3–211.
- Schäfer, Werner. 1979. „Frühchristlicher Widerstand“. Hildegard Temporini & Wolfgang Haase (ed.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 1*. Berlin; New York, 460–723.
- Schmid, Christian. 2004. *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*. Stuttgart: Sozialgeographische Bibliothek.
- Schmitt Pantel, Pauline. 1992. *La cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*. (Collection de l'École Française de Rome, 157). Rom: École Française de Rome.
- Seales, Chad E. 2008. „Parades and Processions“. *Numen* 55: 44–67.
- Stietenron, Heinrich v. 1986. *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*. Düsseldorf, Patmos Verlag.
- Strong, Roy. 1991. *Feste der Renaissance 1450–1650. Kunst als Instrument der Macht*. Freiburg-Würzburg: Ploetz.
- Tenfelde, Klaus. 1982. „Adventus. Zur historischen Ikonologie des Festzuges“. *Historische Zeitschrift* 235: 45–84.
- 1987. „Adventus: Die fürstliche Einholung als städtisches Fest“. Paul Hugger (ed.). *Stadt und Fest. Zur Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur*. Stuttgart, 45–60.
- Toynbee, J. M. C. 1971. *Death and burial in the Roman world*. London: Johns Hopkins University Press.
- Trompf, G. W. 1990. *Cargo Cults and Millenarian Movements: transoceanic comparison of new religious movements*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Turner, Victor & Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Blackwell.
- Vondung, Klaus. 1971. *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Warnke, Martin. 1973. *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*. Frankfurt: Hanser.
- Weniger, L. 1923/4. „Theophanie, altgriechische Götteradvente“. *Archiv für Religionswissenschaft* 22: 16–57.
- Worsley, P. 1968. *The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.
- Yates, Frances A. 1954. „Dramatic Religious Processions in Paris in the Late Sixteenth Century“. *Annales Musicologiques* 2: 215–262.